

大正期における倫理宗教 思想の展開 (2)

—— 桑木厳翼の文化主義哲学 ——

峰 島 旭 雄

1

すでに、前論において、われわれは、大正期の哲学を把握するにあたっての方法論、ならびにその一例としての桑木厳翼の哲学思想に、若干言及した。ここでは、桑木の哲学思想についてももう少し立ち入って考察することにしたい。

金子馬治（筑水）は、明治の哲学と大正の哲学とを対照させ、前者は全体的に見て实际的傾向がいちじるしく、後者は全体的に見て理想的（文化主義的）傾向がいちじるしいとし、かつ、この二傾向はそもそも哲学的思索がおのずからとる二つの道、タイプであると論じている。^[1] とりわけ大正期の哲学については、19世紀末からのヨーロッパにおける新理想主義の哲学の勃興に刺戟されて、わが国においても、明治末期からのオイケン、ベルグソン哲学の流行に始まり、大正期に入っただのカント研究、新カント学派研究となり、それらが単に認識論や論理主義にとどまらず、学術・政治・道徳・芸術・宗教等文化全般の普遍的かつ必然的な根本法則を探究する文化主義の哲学にまで展開したことを、金子は指摘している。^[2]

桑木厳翼の、明治から大正へかけての哲学思想傾向は、まさしくこの流れに沿うものであり、むしろ、この流れをリードするものであったといえる。われわれは、すでに前論で、大正期における桑木の主要な著書を概観することによって、その思想傾向や展開の相を見たのであるが、^[3] ここでは、も

う少しその内部に立ち入って検討していくことにしたい。⁽⁴⁾

まず、桑木においては、明治30年代のその学的活動の始めからして、一方、きわめてアカデミックな哲学的論究があるとともに、他方、人生観的なし文学（文芸）的傾向の論説をものしていることは、すでに指摘したとおりである。そこで、いま、このような二つに分れたかに見えるかれの哲学傾向の秘密を探る意味で、かれが哲学と文学（文芸）の関係をどのように把握していたか——それはやがて大正期におけるかれのいわゆる文化哲学・文化主義へと関連づけられるものであると思われる——を見る必要があるのであるが、それにさきだって、関連する問題として、かれが常識と哲学、科学と哲学をどのように考えていたかを、まずもって検討してみよう。

桑木は「常識と哲学」という論文において、常識と哲学、とくに常識とは何かを解明してみせ、最後に常識と哲学との関係を要約している。⁽⁵⁾ それによれば、常識とは「普通人々の経験に顕はるる所のもの」であり、つまりは経験ないし経験論とはいかなるものであるかという問題に帰着する。経験とは(1)実際的事実、(2)非組織的事実、(3)外界の印象、(4)外的および内的両界の活動から生ずる意識過程、(5)現象、(6)直接の意識過程、(7)認識、などの義に解される。しかし、このような経験の多義性を哲学上の立場から整理していくと、経験を外界の印象と解する感覚論、経験を外内両界の印象と解する経験論、経験を直接の意識過程と解する実証論、経験を認識原子と解する批評論に集約される。桑木自身の立場は、「経験を以て認識原子と解する批評的経験論にして始めて経験を解し得たりと称すべきなり」の言葉で分るように、批評的経験論、つまりはカント＝新カント学派的な立場であるように思われる。

ところで、常識の内容の問題となると、それは主観、客観、主観と客観との関係の三方面からして見られねばならない。純主観の面では人生の理想の問題が生ずるが、常識の立場は一種の直覚にもとづく道德律を立て、ここから日常の行為にかんする習慣的規定をつくり出し、善悪正邪を判別するだけである。

純客観の面では、常識の立場は、諸現象に物質現象と精神現象があり、しかも両者のあいだに「到底除くべからざる鴻溝」のあることを認め、常識的二元論 (commonsense dualism) を主張する。主観と客観との関係については、常識の立場は、要するに、いわゆる素朴实在論に帰着する。

哲学に経験論があり、リードなどの常識哲学 (commonsense philosophy) があることは、哲学と常識（ないし経験）とのあいだの関連を示唆している。常識（ないし経験）は上に述べたように種々の角度から捉えられるが、「常識中にも既に常識を組織すべき確定せる思惟形式の具備するを見る」のであって、これが常識哲学をなし、一般に経験論をなすものと思われる。しかしながら、それらの立場は、常識的二元論、素朴实在論、道德的直覚主義のいずれにせよ、カント流の「批評哲学」の洗礼を受けずにはいられない。桑木は哲学が真に哲学でありうるためには、総合するとともに分析しなければならない、まず分析をおこなって、さらに総合をおこなわなければならない、と考えた。カント流の「批評哲学」はまさしくそのことをなしている、と桑木は考えたようである。そこで、結論として、常識とは「非分析的総合若しくは非総合的分析の知識」と定義されることになる。これにたいして、哲学とは「分析的総合」「総合的分析」（桑木自身はこのとおりの表現を用いていないが）であると定義されよう。かれはまた次のようにもいいあらわしている。「常識は哲学原子なり、故に哲学は常識の内存的超越なり。」

哲学と常識との異同をこのように捉えた桑木は、ほぼ同じ論法で、哲学と科学とのあいだの異同についても論じている。かれは「科学に於ける哲学的方法」という小論文で、科学と哲学との関係を論じ、古来、科学が哲学に影響をおよぼした例——デカルト・カント等々——とともに、哲学が科学に影響をおよぼした例——アリストテレス・シェリング等々——が数多くあることを指摘している。⁶⁾ このように、哲学と科学とは、歴史的事実として相互の交渉があり、相互の影響がある以上、両者のあいだには本質的な相違とともにまた関連

もあることが示唆されるのである。これまでは、科学は「現象の学問」であり哲学は「本体の学」であるといわれたり、科学は個々の経験を論ずるが、哲学は全体の経験を論ずるものであるなどというようにいわれてきたが、桑木は、これにたいして、やはりカント流の立場から、一言でいえば、科学の「基礎づけ」(Begründung)としての哲学というような関連を、両者のあいだに見ようとしている。⁽⁷⁾ すなわち、科学の出発点は事実であり、しかも客観的に存在するものとしての事実であるが、哲学における事実とは、「或る点までは主観的に構成したもの」であるといってさしつかえない。その意味は次のごとくである。科学で反省をさしはさまずに客観的な存在としている事実にたいして、疑いをもち、いわば科学が科学を研究することになる。これを科学の自覚といってもよいが、「此科学の自覚、科学が科学夫れ自身を批評すると云ふことを、私は名けて哲学と言ひたい」と桑木は主張するのである。

桑木はこの点をさらに掘りさげている。科学はひろくは知識といってもよい。そうであれば、哲学は科学の自己反省である点において「知識の根本の批評」であるということになる。しかしさらに、知識は知・情・意の中の一つの作用であり、これら三つの作用は一括して意識(作用)であり、その意識作用はわれわれの生活全体の中心をなしている。このように見てくると、哲学とは、まずもって「知識の根本の批評」であり、それとともに、人間の生活全体の批評でもあるのでなければならない。

ところで、知識の根本にせよ、人間の生活全体にせよ、その批評ということになると、そこには単なる事実判断を越えた価値判断が組みこまれることになる。あるいは、そこでは価値の問題が主題化されるといってもよい。この価値の問題を扱うか否かが哲学と科学との分れ目なのである。「事実の意味を批評する」のが価値を論ずることにほかならないのであるから、事実を事実として扱う科学にたいして、価値、すなわち事実の意味を問う哲学が、区別されるのである(もっとも、そのような区別とともに、それゆえにこそ両者が関連させられる、

という考えもある)。なお、ここで中心的概念となっている意識はまた自我とおきかえることができる。したがって、哲学とは自我の学問であるともいいうる。

このように科学と哲学との関連および区別を考えたうえで、桑木は、これを実人生の上へ適用する。すなわち、哲学的態度と科学的態度ということを用いるのである。事実を事実として見る見方・生き方が科学的態度であり、事実の価値を認め、これを批評していく見方・生き方が哲学的態度である。科学的態度はある一定の事実把握というものに拘束される態度であるが、哲学的態度は、その「批評」という基本的性格によって、たとえ一定の理想を立ててそれに従っていく場合でも、かかる特定の・固定的なものによってそのまま拘束されておわるといったものではなく（もし拘束されておわるならばそれはむしろ科学的態度である）、動的な性格を有するものである。しかし、それだからといって、科学的態度がいけないというのでは決してない。科学万能主義がいけないのである。実際の生活（文化生活）においては、科学的態度を補う意味で哲学的態度を加えていかなければならない、というのが、桑木の主張である。

2

さて、以上のような、常識と哲学、科学と哲学についての見解を一方で立てつつ、桑木は、哲学と文学（文芸）との関係についても、ほぼ同じ論法で、論じている。「哲学と文芸」という論考はその点のまとまった考察である。⁸⁾ 哲学と文芸との関係は、当時さかんに論じられた問題でもあり、桑木は例をヨーロッパにもわが国にも求めて、次のように述べている。「十九世紀前半の文芸的哲学に対して後半期の哲学を科学的哲学と云ひ得る如く、十九世紀前半の羅曼派文学を哲学的文芸と称して後半期の自然派文学の科学的文学と区別することが出来る。」もしこのようにいいうるとすれば、文芸的哲学と哲学的文芸とのあいだの微妙な異同を含みつつ、しかも哲学と文芸とのきわめて密接な関係が、

このような歴史的事実によって示されているということができよう。

科学は、世界の全体ではなく部分を扱うことにおいて、哲学から区別されたが、文芸は、逆に、哲学とおなじく、世界の全体にかかわる。もっとも、個々の文芸において扱われるのは部分的世界である。しかし、その部分的世界を通して、そこでは全世界、全人生が、そしてその意味が、問題となっているのである。この点において文芸は、究極のところ、哲学とおなじく世界の全体、人生の全体にかかわるということができるのである。桑木は、ジンメルという言葉、「芸術は気質を通じて見た世界形像、哲学は世界形像を通じて見た気質」を引用して、両者の関係が不二であることを力説している。すなわち、「文芸も哲学も価値批評の目を以て世界を観ずる点に於ては全く一致し、従て其中心には常に我或は人生の存する点に於ても同一である。」というのである。ここで桑木が、哲学という、もっぱら抽象的思考ないしは現実遊離のわざとみなされているものの、具体的性格を強調していることに、注目したい。すなわち、哲学はたしかに「概念によつて世界観を説く」のであるが、その概念は「吹毛求疵底の論理の末から生れ出たものではない」のであって、「哲学者の全体的経験の精髓とも称すべきもの」なのであるから、哲学は、究極のところ、具体的経験を示すものである、というのである。

3

以上のような、哲学と文芸とのかかわりについての桑木の考えの根底には、少なくとも二つの特色ある基本観念がある。それは「規範」という観念と、すでに指摘した「遊戯衝動」である。桑木は「規範と規範学」を論じた箇所⁽⁹⁾で、規範について、それを成立せしめる要件をいくつか挙げている。その中で、形式上からいってそれは「批評的」でなければならない、実質上からいって、それは「創造的」かつ「統一的」でなければならない、という要件が挙げられているが、かかる要件はよく規範なるものの特性をとらえているということがで

きる。そして規範は、結局は、すでに触れた意識や自我に関連してはじめていえるものであるから、規範のこのような性格は、反面また、意識や自我、あるいはひろく意識や自我を軸として生ずる「生」一般についてもいえることになる。桑木が「動的調和」という表現をもってあらわして、「人文意識」も「生」も結局はかかる「動的調和」にほかならないとする意味は、このようなところにある。「動的調和は、即ち生である、人間的有意義的である、人文意識の満足である。」というのも、このことにほかならない。

このように、生の根本を「動的調和」とみなすことは、かの「遊戯衝動」に通ずるものを有している。桑木はとりわけ「論理的遊戯」と題する論考において、⁴⁰ それについての中心的な考えを述べている。桑木はこの論文の冒頭で、「諺に芸は身を助けると言ふが、私は今其逆に身を助けない芸の福音を説きたい。實際上效用のない、単純な遊戯としての芸術学問の功德を述べて、多少自分の立場を弁護したい。」と述べている。この言葉はかれの主張しようとするところを凝縮してあらわしていると思う。桑木は、すでに触れたように、哲学を「無用の用の学」とみなす。この考えと遊戯の考えとは別のものではない。そしてそれは、ひろく、生の根本的な「動的調和」へ通ずる基底をもっているのである。桑木は、哲学、科学、文芸等いずれもその根本においては遊戯であると考えて。「文芸学問等が如何なる動機から生じて来たかと質すと、先づ念ひ浮ぶのは遊戯衝動から起ると見る説である。」しかし、これにたいしては、いわゆる自然主義などの立場から反論が出る。文学は真面目であり、真剣であるべきである、これまでの文学に見られる花鳥風月を愛でるなどというのは（悪しき意味での）遊戯文学にすぎない、哲学などはその最たるものである、全く生活に関係のないことを、どうでもよいことを、説いている、という非難である。この反論にたいして、桑木は再反論する——スピノザの『エチカ』を見よ、それはその副題が示すとおり、「幾何学的秩序に従つて論証され」ており、「一見乾燥無味な幾何学者」のようにみえるが、その奥底、行間には「燃ゆるが如き宗教的情

熱」が含まれているのではないか……。すなわち、桑木は、文学や芸術は具体的な材料を用いてあらわすので、いかにも直接に生（活）がそこにあるようにみえるのに比して、哲学においては、概念をもってあらわすために、いかにも生（活）から遠のき、生活に無関係であるかのようにみえるけれども、「其概念の中に肉あり血ある生活が潜んで居る」ことを認めなければならない、というのである。哲学と文芸とは「材料の差別」のみにすぎない。それゆえ、文芸において生（活）の真面目があらわれるのなら、哲学においてもおなじく生（活）の真面目があらわれなければならない。

桑木は基本的にこのように考えて、なお、この問題を次のように追究し、「遊戯」という観念を導入するにいたる。すなわち、生（活）というものは思想としてあらわれないではいられない。しかし、生（活）と思想とのあいだには、やはりなんらかの disparity（ギャップ）がある。思想は精確に生（活）の全体をいいあらわしえたとおもっても、じつは生（活）はそれ以上のものを含んでいる。Leben ist mehr als Gedanke である。ところが、事態はそうであれ、思想はなおもなんらかの仕方で生（活）そのものをあらわそうとする。「そこに幾らか手続きが這入つて来る」のである。その「手続き」がいわゆる「遊戯的分子」にほかならない。

そもそも哲学上の実在は客観的にあるのではなく、主観が哲学の根本の問題である。事実が主観にたいして現われているところに、事実の意味がある。すなわち、「私の要求に対する事実」なのである。そのような事実はもはやもとの意味で事実であるよりは、一つの価値である。「事実は価値として始めて哲学の問題に上る」といわれるゆえんである。いいかえれば、事実はもはや単なる事実ではない。「事実でないものは即ち之を遊戯と言つても差支ない」ところから、遊戯、遊戯衝動がいわれることになる。「遊戯が即ち 真の 哲学的実在と言つて宜い」とか、「遊戯が真の生活、真の絶対活動と言つて差支ない」とか、「哲学の真面目は寧ろ遊戯たるところに在る」などの一連の言葉は、すべ

てこのような事態を示すものである。

そしてさらに、「遊戯はあくまで遊戯的でありたい」ということが主張される。すなわち、實際生活のうえでそれは直ちにになにか益をもたらすということはないという意味である。さきに「無用の用」としたのはそのことにほかならない。

以上によって、桑木が「遊戯（衝動）」ということによって何を意味しようとしたかが、ほぼ理解できよう。このような基本的な考えの枠組は、明治30年代から次第に形成され、大正初期にいたるのである。ちょうどその時期に、大正デモクラシー、大正文化主義が勃興することになる。桑木自身はこの大正という時代をどのように捉えたであろうか。

4

桑木は「大正の新思想」という論考で、⁴⁴「思想の発達は連続的である」というテーゼを提起している。つまり、明治から大正へかけて、ある一つの思想動向というものが連続的に展開しつつあり、またそれはそのように展開すべきであるというのである。それが大正時代をどのように捉えるかは、じつは明治時代をどのように捉えるかにかかっている。かれによれば、明治時代は「歴史上の奇蹟」ともいうべき、偉大な発達と展開の時代であったが、しゅせん、啓蒙思想の時代にぞくする。その意味では明治は大正の準備期であるといわなければならない。具体的には、明治の末期にあらわれた新理想主義を完成するところに、大正の使命がある、というのである。現実には、かかる新理想主義の達成は容易なものではない。これを妨げるべく立ちはだかる旧理想主義、実証主義、自然主義等がある。新理想主義はこれらを排除して進まねばならない。そして、新理想主義にとってそのことは不可能でない。その理由は、新理想主義そのものに内在する「力」による。新理想主義における「新しい理想」とは決して固定したものではない。もしそうであれば、それはむしろ旧理想主義にぞ

くすることになろう。新理想主義は「主義」というよりもむしろダイナミックな「運動」である。それは「新しい理想」という一つの価値をつくり出す「運動」である。その意味において、新理想主義とは「新価値創作の運動」であると定義することができよう。さらに、それは、いたずらに高々と、いわゆる理想なるものを掲げるのではない。それは、「事実中に理想」を探るのであり、新理想主義とは「思想が實際生活に於て勢力を有すること」にほかならない。

桑木のこのような大正観と、それに関連して示された理想主義的な傾向とは、これまで説述してきたかれの根本思想と深くかかわっている。すでにわれわれは、桑木が「規範」の問題を取り扱ったさい、規範なるものを批評的・創造的・統一的なものとして特色づけたことを見た。ここにおいても、理想主義は深く生（活）とかかわりつつ、批評的・創造的・統一的である点において、かわりがない。すなわち、桑木はかれの哲学的根本思想を形成しつつ、時代思潮の展開をもそれによって測り、その両者のいわば *synthesis*（総合）として、大正文化主義の哲学をきずいていったといえるのである。

桑木は『文化と改造』と題する著書のうちに、かれの文化主義の哲学にかんする主要な論文を集めている。⁴⁰ その第一論文である「戦争と文化」においては、⁴¹ 世界大戦（第一次）と欧州文化との関係を問いだし、かれ自身「批判哲学の学徒」として「大戦は文化批判の必要を切実に感ぜしむべきものである」という結論に到達している。つまり、（欧州）文化は「正路に在りながら其の真に正路にある所以を知らず」にいたので、この戦争という機会に、その真に正なる所以の何処に存するかを批判的に自覚し、すすんで、文化の可能根拠を考究し、真に文化をして文化たらしめるものを探求しなければならない、というのである。

このような「戦争と文化」論によっても、桑木の文化観が部分的にうかがえるが、それは第二論文「文化主義」において、文明と文化、カルチャーとシヴィリゼーションの異同を語源的ないし精神史的に解明してみせてもいる。⁴² し

かし、桑木自身の「文化」把握は、このような一般に行なわれる弁別を越えて、さきほどから説述しているかれの根本的な哲学思想にもとづいてなされている。以下においてその概略に触れよう。

「文化」の語は「自然」の語に対置される。ドイツ語でいえば *Kultur* と *Natur* の差である。*Kultur* の方は、「元来価値のない所の天然の産物に若干の人工を施してそれに価値を与へること」(下点筆者)である。すなわち *Kultur* と *Natur* との差異は価値のあるなしによるのである。そこからして、文化にかんする学問と自然にかんする学問、つまり文化科学と自然科学との相違も生ずる。たとえば心理や言語というような本来精神現象とみなされるものでも、これを客観的に研究対象とすれば、自然科学の領域にぞくすることになってしまうが、これらの精神現象に「何かの標準」を見出して研究する——というのは何かの価値づけを附して研究するということであるが——となると、そこに文化科学が誕生するのである。したがって、文化には価値がある、文化には理想が伴う、というふうにいいたいことができる。かくして、「人生の純粋な理想的生活」を文化と称することになる。

文化、つまり人生の純粋な理想的生活の本質をなすものとしては、自由ということが挙げられる。そもそも理想とか価値なるものは事実ないし現実と異なり、すでにそこに出来上っているものではなく、「是から将来到達すべき標的」であって、ベルグソンのいうエラン・ヴィタール(生の躍進)のように、単に自然必然の法則に支配されるのではなく、創造的につくられていくものなのである。したがって、理想や価値を説くということは、そこに意志の自由を認めることにほかならない。意志の自由をそなえている人間は、まさしく人の人たる本性をそなえているのであって、そのような人間の本性を「人格」と称する。つまり、文化は人の人たる本性、自由、人格を基礎として成立するものなのである。⁴⁵⁾

桑木は他の論文で、自由や人格についてなお数言をついやしている。第三論

文「文化哲学に就て」という論考では、⁴⁰ 個人的ではない普遍妥当性をもつ「主観的」の語を用い、主観的意味の学問としての哲学（とりわけ価値の哲学）の中心をなすものは「自我」と述べている。前出の論文「文化主義」では、この点をさらに人格的自我観念ともよび、ふつうの経験的自我とは区別されその基礎となるところの、先天的（先験的）自我なるものを文化の根底に設定している。⁴¹ このように、自由—自我—人格は別個のものではない。「文化哲学に就て」では、人格の本質は規範的性質のものであり、「かくある」、すなわち実在ではなくて、「かくあるべき」、すなわち当為であるとしている。⁴² 換言すれば、人格はつねに完成されるべきものであって、ベルグソンのエラン・ヴィタールのごとく（ベルグソンをたびたび依用することに注目したい）、たえずあらたなる経験によって発展していくものである。

さて、文化主義は平和主義を伴う。すでに触れたように、桑木は「戦争と文化」で、文化にたいする戦争の刺戟的意義を語っているけれども、やはり基本的には「依然として文化主義は平和主義で軍国主義に反対する」のでなければならぬと主張する。⁴³ 文化主義は、さらに、デモクラシーとかかわる。デモクラシーの基調は社会的共同生活と進歩発展の思想である。くだいていえば、デモクラシーは衆愚政治ではなくて、「多数を良くする」ものでなければならぬ。

5

以上のように、桑木は自己の哲学を文化主義の哲学として形成していった。それがまさしく大正時代だったのである。そして、われわれがここで主題として論じているのは、大正期における倫理宗教思想の展開であるがゆえに、桑木がかかる根本思想をもって、倫理ないし宗教にたいしてどのようにアプローチしたかを検討する必要が生ずる。ところが、桑木は、明治30年、24歳のときに、倫理学書解説的一篇として、ミューヘッドの『倫理学』を翻訳したあとは、み

ずから告白するごとく、しばらく倫理学の概説などをものしたが、その後はもっぱら理論哲学の分野の仕事にたずさわり、倫理については「時論的論評」を説くにすぎなかった。昭和11年——10年には東京帝国大学を定年で退官——になって、「既に余生を楽しむで足りるとすべき境遇」になったとき、東北帝国大学から招かれて行なった一統きの倫理学講義をまとめたものが、『倫理学の根本問題』として刊行された。³³ われわれはこの書において桑木の倫理学を集約して見ることができる。

『倫理学の根本問題』を通じていえる特色は、これまでここで述べてきたような文化主義の哲学の諸種の理論的基礎概念がほとんどすべて取り入れられ、それらが桑木倫理学の網格をなしているということである。たとえば、第1章「倫理学と哲学」においては、法則と規範、規範と規範学、科学と哲学が論じられているが、これらの問題がすでに理論哲学において論じられていたことは、上来見たとおりである。第2章「科学的倫理学と哲学的倫理学」においては、くわしくは科学的倫理学、心理的倫理学、社会的倫理学、哲学的倫理学に分けて論じられるが、そこで目指されているのは、おそらくカントを例とする批評哲学的倫理学であろうと思われる。もっとも、桑木は、自分はいわゆる「科学的倫理学に対抗する哲学的倫理学」を説こうとするのではない、ただ「倫理学の哲学的基礎」を論じようとするのである、あるいは、「寧ろ倫理学の科学的攻究を承認しつつ其の中に存する概念、原理等の有する哲学的意味を質さんとする」のであるといっているので、単純にカント的な倫理学がすなわち桑木倫理学であるとはいいがたい。しかし、倫理学の哲学的基礎づけ、ないしは倫理学の概念・原理の哲学的意味の解明というときの「哲学」とは、「批評的精神を有する哲学」であると言明しているから、³⁴ かれの心にある倫理学が批評哲学的倫理学にきわめて近いことは、たしかである。

さらに『倫理学の根本問題』の第3章、第4章では「倫理学の基礎概念」として人格・自由・目的・価値や絶対主義と相対主義を論じているが、これらが

すでにここで検討を終えている諸概念であることは、明らかである。第5章、第6章では「倫理学の公準」として理性的・先天的・形式的・主観的を挙げているが、これらの特性もまた、かれの哲学一般のあり方を特色づけるものとして、なんらかの意味で、これまで検討してきたところのものである。

このように見てくると、かれの倫理学は全く理論哲学と斉合的に構築されていることが判明する。逆にいえば、かれの理論哲学は規範的性格をすでにそのうちに有していることによって、倫理学との内的関連においてあるといえるのである。²² このことは、かれが理論哲学の範囲内で規範の問題を論ずるとき、つねに知識哲学（認識論）を優先させ、その批判的吟味のうえに規範を論じていることと相応するものといえる。さきほど触れたように、かれの倫理学の立場はカント的な批評哲学的倫理学にきわめて近いのであるが、「我々の所謂哲学的倫理学は科学的倫理学と併立し得る」としているのも、理論哲学と倫理学との内的関連ないしは両立と相応するものである。²³

次に桑木が宗教をどのように論じているかを瞥見しよう。かれには、倫理学ほどに組織的な宗教哲学は見出されず、そのときどきの「時論的論評」式のわずかな宗教観関係の論考があるにとどまるのであるが、「宗教上の自覚」という論考で、ややまとまった宗教観を若干述べている。²⁴ それによれば、宗教という事実について、宗教の対象（客観）と主体（主観）との二つの部分があり、宗教はこの二つのものの関係に存しているといわれる。この関係は超越的關係か内在的關係かであって、前者ならば超越的な神が立てられ、後者ならば内在的な神が見出される。宗教の発達という面からすれば、超越的な神は内在的な神によってとって代られており、「神は内存的に在る」ということは「宗教思想の自然の道」なのである。桑木はここで、そのような一種の内在的宗教観に神秘主義がまといつくことを認める。すなわち、宗教には「靈妙不可思議」（神怪ではない）の点があるというのである。しかもこの点が、宗教を単なる倫理道德から区別するものであるとされる。さらに、そのような「靈妙不可思議」

を受けとりうるもの、あるいは、そこにおいてこの「靈妙不可思議」が生起する場合は、自我であるとされる。しかも、自我の自覚の極致が、よくかかる「靈妙不可思議」を受容しうるのである。それというのも、自覚ということは「次第々々に広くなる」ということであって、「我たる人間をして丸で神と合せしめよう」とするまで自我を拡張することにはかならないからである。「(自我の) 自覚の極度に達したる所は正に宗教の極致」でなければならないのである。

桑木は、このような宗教観一般に立って、親鸞の『歎異抄』について感想を述べている。⁸⁴ ここでは、もっぱら、いわゆる悪人正機の問題を、宗教と道德との関係の問題として論じている。宗教は道德に背反せずしてしかも道德を超越することができる。宗教は、道德と趣を一にして、しかもおのずから別天地のあることを示しうる。かかる宗教の超道德は道德を無視するものではなく、かえって「道德の深い根拠」を示すものなのである。このような点を端的に、あるいは逆説的に、いいあらわしたのが悪人正機なのである。

親鸞の悪人正機についての桑木のこのような把握は、正しく、かつ鋭いものがあると思う。しかしながら、そのような把握を基礎づける仕方は、遺憾ながらいまだ十分に宗教体験的あるいは宗教哲学的な基礎づけの苦しみをへていないように思われる。道德に背反せずしてしかも道德を超越する境地がなぜ生起せざるをえないかの問題を、桑木は、(道德的に) 平均的才能の人とそれ以上の人という区別からして「論理的」に導き出そうとする。すなわち、「意志を用いなくても自から善をなし得る人即ち所謂聖人は道德的に何等価値のないものとならなければならない」とともに、「平均的才能以上の人が道德理想に就て多少新しい氣運を促さうとすることが道德に背反することになつて仕舞ふ」というディレンマがある。この「論理的困難」を救う方法はただ一つ、「道德に背反せずして然も道德を超越する境地」を認めることであるとい う の で あ る。

このように、桑木の場合は、理論哲学と倫理学とはがっしりと相互構築的に組み立てられているのに反して、道徳と宗教は、その両局面においても、まして理論哲学と道徳と宗教という三局面においては、いまだ十分に関連づけられず、基礎づけられずにおわったという感をまぬがれない。かれの、本来文化主義の哲学に支えられるべきかかる倫理宗教観が、大正の文化主義的風潮のなかで、どのような役割を果し、どのように位置づけられるかという問題の論議も残されているが、それは、他のいまだ十分に検討されずにおわった諸点とともに、後日の機会にゆずりたい。

注(1) 金子筑水「明治大正の哲学」(『太陽』博文館創業四十周年記念「明治大正の文化」, 昭和2年6月, 191頁以下)。

(2) 明治から大正への推移の相として、文壇における自然主義の勃興と、それにたいする哲学者たちの反応に、注目する必要がある。金子は、概して当時の哲学者たちは「自然主義運動の余りに唯物的な若くは機械的な傾向には却つて賛同する者が少なかった」と評している(金子, 前掲論文, 199頁)。われわれはすでに、大島康正氏の一文により、魚住、和辻、安部、阿部らが、桑木をも含め、アンチ・自然主義、つまり理想主義の方向を、当時の哲学青年として取りつつあったことを見た(拙稿「大正期における倫理宗教思想の展開(1)——方法論をめぐる——」早稲田商学第239号, 昭和48年12月, 78頁参照)。

(3) 前掲拙稿, 84頁以下。

(4) なお、金子論文では、理想主義＝文化主義的傾向は大正期の前半に強く、後半にはそれがさらに展開するとともに、マルクス主義的唯物史観が流行したことを、指摘している。桑木もその当時の唯物論研究会のメンバーとして名をつらねているが、ここでは、桑木のそのような側面については、触れえない。

(5) 桑木『時代と哲学』(明治37年11月, 明治42年10月訂正5版, 隆文館, 11頁以下)。

(6) 桑木『科学に於ける哲学的方法』(科学普及叢書第3編, 大正14年5月, 岩波書店参照)。

(7) 桑木「科学と哲学」(『哲学と文芸』大正5年3月, 実業之日本社, 41頁以下)。

(8) 桑木「哲学と文芸」(『哲学と文芸』1頁以下)。

(9) 桑木「規範と規範学」(『哲学綱要』大正13年3月, 太陽堂書店, 192頁以下)。この論文はもと「美学上の規範」と題して京都文科大学美学会でおこなわれた講演であったが、のち敷衍して雑誌「芸文」に掲載され、さらに題目をこのように改めて『哲学綱要』に収録された。

- (10) 桑木「論理的遊戯」(『哲学と文芸』) 105頁以下。この論考には「身を助けぬ芸」という副題がついており、『哲学と文芸』に収められた一連の他の論考、「落雷松」「嘘から出た真」「悪の色」「塵積つて山」「社頭杉」などへの、「序文」ともいうべきものになっている。
- (11) 桑木「大正の新思想」(『哲学と文芸』「思想問題三則」その一、193頁以下)。
- (12) 桑木『文化と改造』(大正10年11月、下出書店)。
- (13) 桑木「戦争と文化」(『文化と改造』 1 頁以下)。
- (14) 桑木「文化主義」(『文化と改造』 48頁以下)。
- (15) かくして、文化主義の哲学と理想主義、価値哲学との関連はいうまでもないが、ここにおいて、さらに、自由主義や人格主義との関連もまた指摘できるのである。たとえば、阿部次郎の人格主義とのかかわりはどのようなものであるか、と問うことができよう。
- (16) 桑木「文化哲学に就て」(『文化と改造』 83頁以下)。
- (17) 「文化主義」67頁。
- (18) 「文化哲学に就て」140頁以下。
- (19) この点については、桑木が昭和時代に、軍国主義にたいしてとった態度と、第二次世界大戦後にいちはやくデモクラシーの哲学を説いた事実とを、考慮に入れなければならない。
- (20) 桑木『倫理学の根本問題』(昭和11年11月、理想社出版部)。この書のもとになった東北帝国大学での講義の題目は「倫理学の哲学的基礎」であった。
- (21) 桑木『倫理学の根本問題』序、参照。
- (22) 桑木は「倫理学の概念」を論ずるところで、倫理学とは「人と人との関係に存する理法の学」とであるとしている。この定義は和辻哲郎の「人間の学としての倫理学」を思いあわせせるものがある。
- (23) 桑木の倫理学をふまえて、その倫理思想を探るには、かれのいわゆる「時論的論評」を見なければならないが、ここではそれに立ち入るにはいたらなかった。
- (24) 桑木「宗教上の自覚」(『哲学五流弁及其他』大正5年9月、東亜堂書房、278頁以下)。
- (25) 桑木「歎異抄」(『哲学五流弁及其他』321頁以下)。